

# 信 仰 と 福 祉

—清沢満之と内村鑑三—

吉 田 久 一

## は じ め に

私は今二つのテーマに関心がある。社会福祉問題と社会福祉思想である。社会福祉問題の中で最もハードなものは「貧困」であり、社会福祉思想の最もハードなものは、マルクス主義と並んで「宗教」だと思う。私は貧困については1981～84年にかけて文学部社会福祉学科3・4年生を対象に「日本貧困史」を連続講義したが、それは『日本貧困史』（川島書店）としてまとめられている。そこで私にとって恵まれた「残照」といい、この3年間の目白生活の記念に、今一つのテーマである「信仰と福祉」を残しておきたいと思う。

私は特定の信仰を持つとはいえないが、宗教研究が私の人生にさまざまな彩りを与えている。私は宗教の属性等に余り関心がなく、宗教信仰そのものにひかれてきた。そして宗教と社会福祉についても、多くの論文を執筆している。

順序から言えばキリスト教が最も早い。20歳代中ごろの4、5年「東洋キリスト教社会事業史」に打ち込んだ。語学が不得意であったが、原書（中国・朝鮮側の古典等も含めて）に埋れてすごし、しばしば朝鮮・中国（主として東北地区）の現地調査も行い、2、3の論文を書いている。そして一応成稿したが、不用意に知人に貸し、紛失させられ、今は研究を中断している。この研究は日中戦争の末期から太平洋戦争の初期にかけて、いわゆる日中戦争の「泥沼」化の中で行われ、僅かなヒューマンイズムの捌け口をミッションリー達の活動に求めたもので、またそれが青年期の私のロ

マンチズムでもあった。

次は一口ではいえないが、いってみれば自然神道。それは沖縄戦争中で、私の20歳代後半のことである。沖縄、特に八重山は日本民俗生活や言語の古型を保ち、それが沖縄戦争終末の中でカストロフに頻していた。私は民俗学が専門でなく、特に言語学に暗いため、私が一兵士であるという身分的悪条件も加わって難行であった。しかし恐らく戦死するであろう私は、最後の仕事として、その調査に打ちこんだ。それについて戦後3、4の論文をかいているが、「まーゆんがなし」については、柳田国男は『海上の道』でそれを紹介している。私はこの調査や採集の中で、日本の神道が持つ「自然」さにひかれていった。

最も遅れたのは仏教である。仏教と福祉の関係の研究は先師矢吹慶輝の遺托でもあった。敗戦後の30歳代はそれに当てられ、その一部が『日本近代仏教社会史研究』（吉川弘文館）として公刊されている。しかしこの学問的責任はまだ済んでいない。

私はさして意志力も恵まれていないので、私の母のような確たる信仰を生涯かけても持てそうもない。キリスト教を考える時、やはりマックス・ウェーバーがあったし、また内村鑑三にもひかれた。神道は直接間接に柳田国男に教えられたが、また本居宣長もイメージとしてあった。仏教は親鸞については幼時から親しんだが、仏教信仰の理性的な面は、清沢満之を通じて学んだ。しかし何よりも60年間に余る生涯を共にした、母の信仰獲得のすさまじいエネルギーをみてきたことが最も大きい。

日本女子大学の学祖成瀬仁蔵は、神道・仏教・キリ

スト教等を婦一協会という型で統合しようとしたが、その社会的活動は別として、成瀬の信仰がその生涯とどのように係り合っているのだろうか。私は「自然さの中で日常生活を送り、教育や社会福祉活動の場面ではボランティア的な「使命感」を持ち、生を終る時「永遠なるもの＝阿弥陀仏＝」に見守られたいと、虫のいい願いを持っている。むろんそれは信仰というほどのものではないが、私の生涯に最もふさわしい願いのような気がしている。これが私の「社会的」なものとともに、今一つの顔といえはいえる。(1983・8・19)。

## I 信仰と福祉

### 1. 現代の福祉状況と宗教信仰

「ともかく勝利をとげた資本主義は、機械の基礎の上に立って以来、この支柱はもう必要としない。禁欲の明らかな後継者たる啓蒙主義の薔薇色の雰囲気さえ、今日ではまったく失せはてたらしく、「職業義務」の思想はかつての宗教的信仰の亡霊として、われわれの生活の中を巡りあるいている。……今日営利のもっとも自由な地方であるアメリカ合衆国では、営利活動は宗教的・倫理的な意味をとりさられているために、純粋な競争の感情に結びつく傾向があり、その結果スポーツの性格をおびるにいたることさえ稀ではない。将来この外枠に住むものが誰であるのか、そして、この巨大な発展がおわるときには、まったく新しい予言者たちが現われるのか、或いはかつての思想や理想の力強い復活がおこるのか、それとも一その何れでもないなら——一種異常な尊大さでもって粉飾された機械的化石化がおこるのか、それはまだ誰にもわからない。それはそれとして、こうした文化発展の「最後の人々」にとっては、次の言葉が真理となるであろう。「精神のない専門人、心情のない享楽人、この無のものは、かつて達せられたことのない人間性の段階にまですでに登りつめた、と自惚れるのだ」と。

(マックス・ウェーバー著 梶山力・大塚久雄訳

『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波文庫版下巻 246、7 頁)。

社会福祉は、資本主義対社会問題という観点から理解しようとする社会科学的認識が、基本認識であることは論を待たない。しかし、ウェーバーのこの言葉は、高度成長を経過し、20世紀の終末を目前にして、勝利をとげた資本主義、それを背景としたいまだ経験したことのない「現世的」幸福主義にみちた生活、そして、「一種異常な尊大さでもって粉飾された機械的化石化」しながら、「身辺幸福主義」の上に展開した、高度成長以降の「福祉」状況に対する警告とみられないだろうか。それは、福祉国家状況やテクノクラートによる社会福祉の形式的合理主義が持つ「精神のない専門人」「心情のない享楽人」の自惚れに対する、痛烈な批判である。20世紀前半にありながら、世紀末に生みおとされる「鬼子」に対して早くも問題提起をしているウェーバーの姿勢に興味がある。それはここでとりあげる清沢満之・内村鑑三という近代信仰の樹立者達が、産業革命期という近代社会の開始期に、すでに反近代的姿勢を持って発言した「福祉と信仰」の関係が、現在いぜんみずみずしさを持って反省を迫っているのと同じである。非合理的な信仰による禁欲的で実践的な合理主義を排除してしまった「現世」幸福主義にどっぷり漬った現代の「福祉」状況、「機機械的化石化」した形式的合理主義による「福祉」の退廃の救済に、社会科学と並んで宗教信仰が一つの役割を持ち得るように思われる。

1960 年以降の高度成長社会、それに続く安定成長社会も含めて、さまざまな反宗教的雰囲気を生みだした。その中で特に甚だしいのは、社会的連帯の破壊と、主体的自発の人間の衰弱化であろう。

(1) 技術革新下の生産第一主義、すなわち業績主義は、競争から排除された多くの不適応層を生み、選別・差別等社会全体に不平等性をもたらした。それは人間の「類」的破壊の進行であることはいうまでもない。

(2) 成長は何よりも物質の成長であったので、本来

の人間としての内的自然を荒廃させた。人間の在りようは、物質と精神がバランスのとれていることであるが、このアンバランスは精神不安をもたらした。物質的人間の優位は、とくに「消費的人間」として現れた。それはマイホーム謳歌の自己本位的ではあるが、しかし他律的人間で、エゴや個人の幸福追求が中心となり、内なる自然である感性の共同性を傷つけた。精神の疎外は、精神的貧困を招き、さまざまな精神不安を現出したばかりでなく、人間の「類」的性格を破壊して孤立化・アトム化をきたした。

(3) 生産組織の巨大化は、効率化社会状況を生じ、管理社会が進行した。このような社会では、禁欲や実践としての人間の主体的自発的創造力を衰弱化し、無気力を招くのは必然である。

(4) 業績主義・物象化・管理社会の展開は、人間の反省力を弱め、多少の物質的富の向上と引換えに、中流化意識に侵された。それは消費中心の中流意識で、自己の生活の位置（精神・意識を含めて）の確認できない結果を招いた。

このような、禁欲や懺悔と無関係な反宗教的状況の中では、社会福祉はマイホーム主義や、日常的な「身辺幸福主義」と容易に妥協する。この中でウェーバーの「精神のない専門人」「心情のない享楽人」、そして続いて「無のものは」という指摘は、信仰の重さを持ってわれわれに迫ってくる。現世幸福主義と結びついた「福祉」状況に対する宗教信仰からの発言批判は、福祉を国民生活に内面的定着をさせる要件であると共に、「束の間の幸福」を追い続けてきた1920年以降の社会福祉の終末に対する「予言」となるであろう。それは他の救済の途である社会科学と、相対立し、そして緊張関係をはらみながら、生活過程の内面の深いところで、社会科学と連繫している。

そのことを今少し社会福祉に即して考えてみよう。ウェーバーのいう「精神のない専門人」とは、「機械の基礎の上に立った」専門人であり、それは組織の基礎の上に立ったテクノクラートも含むであろう。確かに

に専門的技術を身につけた形式的な近代的合理的専門従事者であるが、また近代資本主義が産みだす鬼子である戦争や独占段階の社会問題から、目をそらそうとする社会福祉の従事者である。人間の幸福を行政化しようとする社会福祉行政テクノクラートもこれに加わる。さらにまた、信仰の支柱をもう必要としなくなった福祉の「機械的化石化」メカニズムとは、資本主義社会のひずみから生じたクライアント、そのクライアントが貧困や差別の中で人間的存在ををかけて懸命に生きようと努力し、苦闘している現実と無縁の福祉国家状況下の官僚制である。それは総じていえば、社会福祉の根元的課題である「社会と人間」を放棄した「専門人」という意味であろう。

今一つの「心情のない享楽人」とは、「身辺幸福主義」や「束の間の幸福」に安住する現世幸福主義で、1960年から展開した高度成長、その結果としての中流主義にどっぷりつかりながら、社会福祉の本質を探ろうとする論理性や人間的愛情が著るしく弱まった。そして社会福祉は価値の多元化の名のもとに、情感的側面が弱まった。社会福祉は社会科学的論理より、むしろ価値に重点が置かれた。そして価値を主体化しようとする努力よりも、主観に流れた意志や理想の衰弱という側面が強まった。そこに主体的価値創造の意志や、社会科学的論理を放棄した「享楽人」があった。

「精神のない専門人」「心情のない享楽人」に、今一たび「宗教的信仰の亡霊」を正しい位置に呼び戻し、「無のもの」を克服しなければならない。実践的根元的信仰こそが、その救済の精神であり、社会科学と並んで、社会福祉に内容性を提供し、その「近代主義」的頹廃を打開する役割を荷なうものである。本稿で近・現代社会の退廃を予言し、ともに純粋な近代信仰の樹立者であった清沢満之と内村鑑三を選んだのも、このような理由からである。

## 2. 宗教信仰における社会否定と肯定

いかなる宗教も社会と安易な妥協はしないであろう。

むしろ一たびは社会否定を試み、その度合いが高ければ高いほど、信仰が深まるものであろう。しばしば宗教的慈善が社会性を持たないとの理由で排斥される。それは慈善の論理や本質を見誤った意見で、宗教的慈善は社会科学の世界と別世界のことであり、まして宗教的福祉は国家や地方自治団体の社会福祉を代替する役割を持つものではない。宗教福祉に期待されるのは政教分離・公私分離に基づいたボランティアな役割で、その論理こそ、社会科学や公的責任を内面から支える優れて禁欲的で実践的な論理である。それが失われた場合、現代福祉が人間の生活過程における精神や意識を何によって支えられるかを不明にするものである。

ところで、宗教信仰は仏教・キリスト教を問わず、先のウェーバーが示したように、資本主義社会特に独占以降の資本主義社会を批判、ないし否定し、反近代主義という姿勢を示すことがある。宗教信仰の持つ根元的個人信仰の次元にとどまらず、資本主義社会のひずみが生みだす社会問題を担う貧困者をはじめ、多くの選別・差別の中で苦しんでいる人間を通じて、近代資本主義社会に根元的批判を示す場合がある。特に物質万能主義の下に、富国強兵、ひいては戦後の経済大国をまっしぐらに進んだ日本近・現代社会に対して、宗教信仰がそれと対置するかたちで信仰形成をしたのも当然であった。

いかなる宗教信仰でも、その表現は異なれ、一たびは社会否定の途を辿るものである。社会との妥協の上に成立する現世利益的宗教は、近代信仰とは無縁である。清沢満之のはじめた「精神主義」は「如来の宗教は、祈禱の宗教にあらずして、感謝の宗教也、信頼の宗教也、報恩の宗教也」（『精神界』8巻12号）といっている。

世俗内で行おうと、現世を超脱して行おうと、一度は現世否定を前提としない宗教的福祉は、一般の社会福祉と選ぶところがなく、それは宗教としては現世利益と異ならない。公的社会的福祉に対し、宗教的福祉

の存在理由は、信仰の人間の内面的批判である。形式的な人間的幸福のみを追求する宗教的福祉は、現世との妥協に終り、ヒューマニズムといえても、宗教信仰とは関係がない。

満之は「教界回転の枢軸」で、慈善や海外布教は利他済世の事業で、それは仏教の旧守性打破のため必要な手段であるが、しかし利他行の前に自行である信仰の満足がなければならない。信仰の上にこそ、慈善等の利他行が行われるべきであるといっている。満之の獲信が進むにつれて、慈善の持つ「自力性」が否定されていった。満之は、人間は慈善等できるものではなく、世の多くの慈善は偽善であるといったといわれる。そこには、伝統的仏教に珍しく、個的自覚と個の否定がみられ、社会と妥協の上になる慈善は否定されている。誠に「小慈小悲もなき身にて、有情利益は思うまじ」を継受しているのである。

満之は「臘扇日来」（『精神界』4巻1号）で、「パンの為、職業の為、人道の為、国家の為、富国強兵の為に、功名栄達の為に宗教あるにはあらず」と説いた。それならば、慈善や福祉を全く否定しているのであろうか。後で説明するように、「如来の慈善」として「自力」をすてた如来信仰の中で肯定しているのである。「ただ如来の奴隷となれ、その他のものの奴隷となる勿れ」と常に励ました満之は、「罪の世界」である現在からみれば、自分の意見は退歩的だが、「如来の国」という信仰の点からいえば、進取的だとおのべている。

ここに信仰における保守と革新とは何かが、改めて問われる。明治30年代初頭の仏教慈善思想は、日露戦争にむかって富国強兵策に動員される仏教的慈善、あるいは産業革命期に新たに生みだされた社会問題に対し、政治権力から期待された仏教的慈善等々である。それは内発的なものと関係はない。これに対し、満之は「如来の慈善」を提起しているのである。そこにはきびしい信仰への求道を通して、現世否定と、そこから回生する肯定がみえる。明治30年代前後の社会に保守的にみえた満之が、根元的に「臥薪嘗胆期」を否定すること

によって、近代を超え、現代に問題提起をしているという、その革新性が評価されるのである。

この点内村はどうか。満之は1903年という近代社会の序幕期に、しかも41歳という短命で、近代の退廃を否定し、「現代」の方向を指さしたまま生涯を閉じた。これに対して、内村は1930年という資本主義社会の危機状況の展開の中で、類まれな歴史的洞察力に恵まれ、それを発揮しながら世を去った。内村にも両者の生涯のコースは別にして、満之と同じような形で近代社会の否定が現れている。

内村の生涯の慈善は「脱罪の慈善」「社会改良の慈善」「再臨による慈善」の三期にわかれる。そして晩年の再臨的慈善の時期である1923年「ガリラヤの道」の中の「隠れたる宗教」(『聖書の研究』276号)で

今や善行は益々組織化又は制度化されて、隠れたる善の実行は益々稀れになった。善行はすべて事業となりつつある。慈善事業、伝道事業、社会事業すべてが此類である。故にすべてが公的であって、秘密的なものは益々稀なくなった。……現代の社会事業としての慈善は甚だ微弱である。恰かも社会化された家庭の如くに、家庭が家庭でなくなるのである。斯く言ひて私は社会事業の不用を唱へない。之を補ふに旧式の施済を以てするの必要を主張する。よきサマリヤ人であってこそ社会改良家になり得る。といている。内村は社会化した社会事業を否定し、キリスト再臨による福祉を主張した。社会科学としての社会福祉は、慈善を否定するのは当然である。しかしキリスト再臨による慈善を提起したことは、社会性を否定したかのごとく見えながら、実は再臨との緊張の中で、社会を禁欲的に把えたことで、次の時代に一つの予言的立場を持ったのは明らかである。社会化し近代化したと思われた日本社会事業、特に多くのプロテスタント社会事業は、信仰の内面化や国民化を欠いたまま、近代の外皮を装いながら、戦争中は、戦時厚生事業として戦争体制に協力するか、あるいはファシズムの前に挫折した。内村が示した再臨的慈善は、日本資本主

義の危機時代を背景としているが、その歴史的意味や近代的な社会福祉の姿勢を考えたい。それは今一つの社会事業思想であるマルクス主義と並んで、資本主義の危機時代の、一つの「あかし」であることは間違いない。

## Ⅱ 清沢満之における信仰と福祉

### 1. 満之における信仰と社会

日清戦争から日露戦争勃発直前にかけて思想的活動をした満之の時代は、資本主義にとっては産業革命期であり、政治にとっては世にいう「臥薪嘗胆」という強国論理が支配する時代であった。今満之の信仰と福祉の関係をたずねる前提として、満之の信仰と国家、満之の信仰と資本主義の精神、満之の信仰と倫理の三点を明らかにしておきたい。

まず満之の信仰と国家との関係である。近代宗教は政教分離が基本であるが、仏教慈善事業は、産業革命期には社会改良として、国家の代替的役割を果たしつつ、社会運動の防止的役割を担った一面がある(拙稿「明治仏教の社会事業思想」日本仏教会編『仏教と政治経済』収)。満之の信仰にどう国家が収められているか。『精神界』は社説「我国家」(2巻9号)で、我等は如来の国民で、如来の家の子であるから、現世に適・不適は問題でないとし、また現実国家の帝王の座は国民の向背によってきまるが、如来法皇の座は不動であるとして、「如来臣」の座を高調しながら天皇制国家に對置している。住田智見が、ある時真宗で「王法為本」と「信心為本」が同列に解釈されているのを不審に思い、満之にたずねたところ、満之は「万事仏法を中心として行動せねば、丸切り妄動であるぞ」と教えている(『清沢先生言行録』)。大谷句仏への進講メモにも「国家の為を以て宗教の価値を否定せん」と、言に誤ならずや(『清沢満之全書』7巻114頁)とある。満之のこの進講の中にも、宗教は富国強兵のためのものではないという言葉がある。満之は「臥薪嘗胆」

期」の富国強兵国家に対して、「如来の国家」を主張しているわけである。

親鸞は『教行信証』の後序に「主上臣下、背法違義、成忿結怨」と記したのは周知のところである。それは現実の国家体制への反抗や、親鸞自ら流刑に処せられたことへの怒りというよりは、浄土に心開かれた信仰の根拠からの国家批判であろう。満之の「如来の国家」も、如来に心開かれた信仰の根拠からの発言で、直接法での国家批判ではない。しかし前記の進講メモに「忠行両絶一出家入山」とあるのをみても、国家権力や、家族倫理に対して仏道の優位を主張したもので、真俗二諦の歪曲化や、王法による仏法の呪縛を解放したのであった。それは公的救済の代替から「如来の慈善」を解き放った途にも通じている。

第二点として、満之は経済組織としての資本主義を直接に批判しているのではない。しかし産業革命期に主として思想活動をした満之は、時代精神にふれば、資本主義社会の諸精神とも必然的に関係してくる。

この中で最も強い批判となっているのは、資本主義社会の競争原理で、それは満之にとって得意のテーマでもあり、満之の信仰に歴史的意義を与えるものとなっている。満之は1901年3月『政教時報』にのせた「不浄の心」で、競争や優勝劣敗は進化の方法ではなく、禽獣の世界に戻るものであるとのべ、さらに、「和合の心」や「優勝劣敗」では、人をみたら「敵」と思え、という競争主義から、人をみたら「仏」と思えという「和合心」への価値転換を主張している（『無尽灯』5巻4号）。西洋哲学に詳しく、西洋をよく知っていた満之は、日本が西洋文明を摂取するに際し、誤って競争という悪主義まで取入れたので、これを捨て「仏」という和合主義をとるべきだといったのである。それは東西両文化の上にたった西欧批判であるが、また近代に対するアンチ・テーゼになっていると同時に、資本主義精神の否定にもなっている。

「和合心が思想として整理されたのが「公共主義」で、それによって俗世の「有限独立自在」に伴う「執我」を打破

しようとした。満之は「主我主義」と「公共主義」を図式的に対立させ、主我主義は弱肉強食—主我主義—執我見—迷倒とし、公共主義は仁慈博愛—慈悲忍辱—克己謙讓—公共主義—無我見—知見としている。主我主義がもたらす弱肉強食と、公共主義による仁慈博愛を対立させ、前者は迷倒に終り、後者は知見に終ると断じている。資本主義は自由競争を基本原理とする。これに対し満之は、仏教の要諦は、公共主義による大慈悲の宣揚にあると考えた。満之は自己修道や、自分の置かれている環境からして「個」的なものとの悪戦苦闘の末、発見したのが、ほかならぬ「絶対無限」による、和合心である。満之の信仰である和合心を基調とする公共主義は、公的救済の代替としての宗教の社会改良より、遥かに資本主義精神の深奥に問題提起をしていることは間違いない。

さらに満之は近代思想の中核である自由をどう考えたか。1901年12月『政教時報』に発表した「自由の心」で、自由は「絶対無限者」に包圍されているもので、それを信じてこそ、競争相奪をこととする現世でそのまま安心立命ができると、競争相奪的自由の否定と、絶対無限者への信仰による自由の肯定をのべている。「転迷開語録」では、現世の人間は相対であるから完全な自由を持ち得ないが、念仏によって妄見が打破され、そのまま絶対無限による自由が招来されとのべている。要するに、無限の大悲に乗托して安心を得てこそ自由があるので、無限の仏心によって無限の自由が得られ、生存競争などという束縛を自分の心に感じなくなるというわけである。資本主義的欲望争奪である有限的自由を否定して、「無限の自由」を提起したのであった。

満之は信仰的次元で自由競争的自我を、和合心—公共主義で否定した。それは近代的自由を否定して家族共同体や村落共同体に帰るということではなく、現世的自由を否定して「無限大悲」に乗托して、現世で永遠の無限的自由を持つ和合心による信仰共同体を建設しようとしたのであった。

第三点の満之の信仰と倫理道德との関係はどうであ

ろうか。著名な論文「宗教的道德（俗諦）と普通道德との交渉」でも、俗諦は王法・仁義を教えることではなく、王法・仁義を実行する能力のないことを知らせるものである。真諦ばかりでなく、俗諦も宗教的次元の存在で、倫理上の問題ではないと、伝統的な真宗教団の考え方を否定している。

1902年安藤州一が、満之の考え方を成文して「倫理以上の安慰」という論文を発表した。ここでは満之は親鸞の「善惡の二つ、総じて以て存知せざるなり」にならって、如来に投じた以上は是非善惡の区別がさらにないとのべている。本論に対し満之の東京大学の恩師の一人加藤弘之は、そのとる合理的立場から批判した。満之は加藤に対し「倫理以上の根拠」（『精神界』3巻1号）を発表反論し、「絶対無限」に基礎を置かない倫理は、迷乱と惑乱から脱することができないとし、忠孝等の倫理も相対有限にすぎないと論じている。ここでは江戸時代に長く宗教としての仏教教義を束縛した「観善懲惡」観をたちきられている。

満之が、宗教的倫理として提起したのは仏恩報謝である。宇宙は相依相待の組織体で各個別々に独立自存するものではなく、その正念の本体は「万物一体」の阿彌陀仏である。その如来を中心とした有機体組織こそ、満之における信仰共同体であった。満之の有機体観に基づく宗教的倫理としての「恩」は、如来に対する仏恩報謝という形をとっている。

絶対無限は我を救済するの大慈悲者なり、其の慈恩に報ずるの心は愈々大悲の救済を顕揚せんとするの情操たるべし

（『全集』7巻40頁）

そして、この報恩が、満之の宗教的道德の根源となった。恩を有限的有機体観で解釈し、それを現実日本の国家権力の倫理に適合させ、それによって、宗教的倫理として償うべからざる墮落に導いたこの教団の仏教倫理は、満之を待って純化しはじめたのである。

通常産業革命期の慈善事業は市民倫理の上に成立するといわれる。それは市民的ヒューマニズムといって

もよい。しかし満之における報恩業としての慈善は、儒教的有機体的倫理でもなく、市民的ヒューマニズムでもない。「無数の有限は、相寄りて、無数の一体を成す。その状態を有機組織と言う」という、日本の近代信仰や、近代哲学の母胎の一つになった満之の『宗教哲学骸骨』によって論理づけられている。この有機体云々は、若い修学時代はヘーゲルに学んでいるが、むしろ満之の宗教体験の上になったものである。万物一体の本体としての阿彌陀仏への仏恩報謝ということであった。そこに西欧プロテスタンティズムに根拠を持つ欧米慈善事業思想と、仏教的慈善事業思想の相違点が示されている。

## 2. 満之における信仰と福祉

満之の慈善思想の根底にあるのは、すでにのべたように、公共和合主義であろう。「公共の為にするものは我を別立せず」ということで、自己を公共の中に投入し、公共以外に自己を別認しない献身的精神を眞の公共心と考えたのである（『全集』7巻34～8頁）。満之は万物一体の全責任的公共主義に立脚し個と全、我と彼の統一を公共に求め、その公共を基礎にして社会生活を考えた。そしてそれを現実社会に適應して、秩序的公共主義は社会主義や国家主義と、個人主義を調和したものであるといっている。まだ明治20年代であったから、社会主義と国家主義などもそれほど定義は明確ではない。個人と社会は相依相待の有機体であるから、他者ばかり問題として自己を省みない国家主義や社会主義は、自己ばかりを問題とする利己主義と同様に、社会や人間に平和をもたらすものでないとしている。そしてその根底には、現実社会には独立自在や自主自由がなく、相依相待の絶対無限を信ずることによって、はじめて自他同感の同胞となるとする信仰共同体があったのである。

公共主義が具体的に現れるのが和合心である。和合の根本観念を四海同胞観と考え、その同胞観は万物一体、彼我同体の絶体無限による有機体という信仰の論

理に支えられている。この立場から競争主義を捨てて和合主義をとったのである。『臘扇記』に

不浄心あれば無瞋心あり。無瞋心あれば和合心あり。

和合心あれば社交心あり。社交心あれば同情心あり。

同情心あれば慈悲心あり。大慈悲心は是れ仏心なり。

と、和合心は仏心である大慈悲心の基本だといっている。

従来日本の慈善はおおむね儒教的な志士仁人意識がその基本的立場であった。自力修道に励んだ初期の満之にもそれがみえ、教校時代には「題司馬溫公破癭拯溺児一図」の賛をつくったりしている。また「慈善の種類」で、懶惰者と眞の貧困者との区別が困難であるとし、惰者を勤勉者にすることが肝要であるともいっている。しかし満之の信仰が確立するにつれ、従来の儒教的慈善や仏教の自力修道的慈善を、絶対他力的な「如来の慈善」に転回させた。その基本は『他力門哲学骸骨』に

他の痛苦は即ち之を自の痛苦と感じ、他の歓楽は即ち之を自の歓楽と感ずるが故に、自利の全きが為には利他の全きを要し、利他の成就是即ち自利の成就と感知するが故に

という言葉に現われている。自力にたつ救済を追い求めた際涯の空しさから絶対他力による救済へ、現実の差別や有限の人間による慈善を否定しながら、自利利他の統一平等体である「如来の慈善」へということである。人間が貧愚者や弱者を背負うのでなく、われわれが如来に背負われた貧愚者の同胞として、他から受ける時は感謝において受取り、与えるときは供養として与えるという考え方である。この立場からは資本家が一方で金を儲け、一方で慈善をするという差別観や、自力相も斥けられる。まことに親鸞の「小慈小慈もなき身にて、有情利益はおもうまじ」を継受しながら、近代信仰として絶対無限による他力的慈善を提起したのであった。

満之の絶対無限的他力信仰から発する慈善思想を、現実の社会福祉に即して解釈してみよう。第一点とし

て慈善対象との関係でいうなら、通常の慈善事業の持つ差別観の克服で、それが最も本質的なものであり、また特徴点であった。その四海同胞主義についてはすでにのべた。四海同胞主義には「悪人正機→同行同胞」という信仰的前提がある。満之は「実力あるものの態度」で

私共の如来、阿弥陀仏は、悪人正機と申して、悪人が尤も可愛いと仰せらるる。……善人でも、悪人でも、智者でも、愚者でも簡ばず、総て如来に摂取せらるるやうになって居る。この実力ある如来は、如来に反対し、如来を裏切りし、如来を疑ひ、如来を傷つけやうとするやうな悪人を、最も愛し、かつ憐ませらるる。

(『全集』6巻12頁)

といっている。

つまり悪人正機→同行同胞→公共主義→和合心が満之的慈善の骨格である。むろんそこには社会科学的認識はない。しかしそれは範囲外である。ここで提起された対象観には三つの重要な問題点が表示されており、そこには近代の対象観に対し鋭い問題提起をしている。第一はきわめて意志的で理性的な慈善観で、通常の慈善観の持つ「優者の劣者に対する哀憐」のような心情的な差別感を見出せない。もともと満之は物理学好きで、東大きっての秀才であり、一代の哲学者としての将来が約束されていたが、ふり切って近代仏教信仰の樹立者となった人であった。もともと仏教は意志的で理性的な宗教であったが、久しく情緒や感性的理解に埋没していたが、満之によって、誰よりも早く、豊かなヘーゲルその他の西欧哲学理解を媒介としながら、仏教信仰を近代信仰として再編成したのである。

第二は資本主義的近代社会事業観には、いかにしても打ち消すことのできない対象認識の持つ差別観があり、その克服である。絶対無限の如来に背負われた有限な同胞とみるわけであるが、この無限な如来は有限な人間を離れたところにあるわけでない。

第三は、近代社会事業はプロテスタンティズムに裏打



ちされて、クライアントの「人格」を問題にした。これに対して満之が提起したのは、親鸞の「悪人正機→同行同胞」を近代的に再生した対象観で、相依相待の「關係的」「縁起的」人間である。このクライアントの「人格」と、満之の相依相待の「關係的」「縁起」の人間は、20世紀後半の社会福祉をめぐる思想史的課題であろう。

第二点として、福祉の主体論は、仏教の建て前からいって、むしろ主体を否定して、対象の中に主体を建てることであろう。楠竜造は、満之が赴任した頃の真宗大学の学生間には元気が漲り、貧民救済等に従事する者もあったが、満之はある講演会で、慈善を行って、「小智増菩薩」や「小悲増菩薩」になるべきではないといったと伝えている。そこにみえるのは、主体者の小慈小悲や、雑業雑種の慈善の否定であり、総じて自力的慈善の否定ということであろう。

自力的慈善を否定したのは、絶対無限である「如来の慈善」があるからである。そこでは上下関係の差別を超え、「悪人正機」を前程とする「同行同胞観」による絶対平等の福祉が存在するからにはかならない。満之が資本主義的競争原理による弱肉強食、仏教的に言えば主我主義や執我見に対して、公共主義や「自他同感」の和合主義を主張した。このような信仰や思想が最も座りよい場所は「悪人正機」観を前提とした「福祉」が基本となった社会であろう。

第三点として、対象と主体を一体化して捉えた満之は、その具体的表現方法を「同情」に求めている。「他力信仰の発得」(『全集』6巻412頁で、

吾人は、一切衆生と共に彼の光明中の同胞たる事を信ずるなり。吾人は同胞間の同情を大要義と信ずるなり。同情は吾人の争闘を許さざるなり。同情は吾人に我慢を許さざるなり。同情は吾人に各分限ある事を教ふるなり。同情は吾人に富んで驕る可からざる事を教ふるなり。同情は吾人に貧者を救済する可き事を教ふるなり。同情は吾人に弱者を援助す可き事を教ふるなり。……同情は吾人に自利利他せざる

可からざることを教ふるなり。同情は吾人に一切の道德を教ふるなり。同情の根元は吾人が彼の無限光明の摂取中にある事を信ずるにあり。

といている。この「同情」をヒューマンイズム等の感情的な同情と誤解してはならない。この「同情」は、あくまで信仰上のことで、その根元に無限光明からの摂取を考えたのである。同情の根元は絶対無限なのである。

満之の考える「同情」は、むしろ対象と主体の一体的平等性、あるいは対象の課題が主体の課題であり、主体の課題が対象の課題であるという自他不二の弁証法であろう。主体と対象の間に「緊張」を設定する欧米社会事業は、このような「主客合一」観をとらない。むしろ満之によって提起された「同情」にも、前提には「悪人正機」を挺にした同行同胞観や、自力から他力への転回に際してのきびしい自力修道があった。そこには有限と無限の間に横たわる非合理的な信仰的「緊張」、あるいは修道の果ての他力という「個」の苦悩がないわけではない。しかし欧米福祉における「信頼」と「緊張」に対して、満之によって「同情」にまとめ上げられた仏教福祉は、やはり日本の類型として一個の現代思想の課題でもであろう。

最後に事例の一つ挙げよう。監獄教誨は明治期にはほとんど真宗によって独占されていた。満之の犯罪者に対する思想は、むしろ「悪人正機観」に立脚していた。監獄教誨師達が囚人に道德的教誨を行っていることをきき、それは罪に泣く犯罪者に残酷な鉄槌を加える者と非難し「我等の宗教は倫理の宗教に非ず、いよいよ悪人の宗教と銘を打たんかな」と、悪人の宗教を高調している(『言行録』)。重禁錮3年の罪を犯した学生が、念仏のためにすべてが存在するという満之の「精神主義」を知って、満之の歿後とも如らずに満之の浩々洞をたずねたことも、満之の「悪人正機」という考えに引かれたからであろう。自己の犯罪者性を自覚し、宗教を犯罪者の味方と考えれば、運動としての「精神主義」の中に死刑否定の考えが生れるのは当然

であろう。教誨師のにも「精神主義」の影響をうけた人もある。むろん満之のとる罪悪感や「悪人正機」観は、自己の「内観」から出発しているのであるが、自己を犯罪者と同列にしているのは、社会福祉思想上注目されることである。

### Ⅲ 内村鑑三における信仰と福祉

#### 1. 脱罪と慈善、社会改良

プロテスタント慈善は、日本の慈善風土の中で、次の三つの慈善や救済に対し、独立性を主張した。即ち公的救済、儒教的人倫的慈善、仏教的慈善に対してである。プロテスタント的慈善の近代の特徴は、公的救済に対しては、ボランティアな立場から公私分離を打ちだし、慈善そのものを組織化・内面化しながら、時の政治情勢に左右される公的救済に対し、緊張関係を持つところにあった。しかし総じていえば、日本キリスト教的慈善には、ボランティアという独自性は稀薄であった。

儒教的人倫的慈善との対比としては、「人間＝人と人との間柄」対「人間＝人格の尊厳」、「他者意識＝外面的尊厳」対「内面的尊厳」、「公私未分化＝政治と倫理の未分化」対「公私分離＝ボランティア」等々さまざまな指標が設定できるであろう。しかし日本のプロテスタントには、これらの関係がそれほど明確ではない。

仏教とキリスト教は教義が相違するので、その慈善思想も相違する。仏教的慈善の本質は前節でみたように自他不二の慈善で、無我を基本の教義とし、世界は「縁起」によって成長しているとみ、天地衆生の「恩」をうけて人間は生を完うしていると説明されている。したがって慈善はそれにたいする「報恩業」と見られた。この点個人の人格を基調とするプロテスタント的慈善と相違し、個の別認より自他平等的「縁起」的世界観がまず前提にあり、ボランティアより、相依相待の有機体観が特徴であった。

しかし日本の精神風土の中で、これらプロテスタント的慈善の諸特徴も必ずしも明確に表れてはいない。この点内村鑑三は無教会主義をとり、そのキリスト教はスピリチュアリズムが特徴といわれるだけに、きわめて明快である。内村は満之と異り、直接福祉にさまざまな発言をしたが、その信仰との関係で重要なのは、青年期の脱罪的慈善、壮年期の社会改良、晩年の終末・再臨的慈善の三つになるであろう。

内村は渡米し、ペンシルバニア州で白痴院生活をした直接原因には、浅田タケとの不幸な離婚がある。それは宮部金吾宛書簡でも明瞭である（『内村鑑三君小伝』61～4頁）。内村の離婚にとった態度は愛より義で、異郷流竄の中で慈善を通じて脱罪を試みたことであった。白痴院生活はむしろ「流竄」に意味があり、白痴院生活を通じて、聖書の身誣が重要な点であったことは「流竄録」をみればわかる。

内村は「白痴の教育」（『国民之友』233号）を執筆したが、そこで収容児の汚物を世話し、不良児矯正のために断食して神に祈っている姿がみえる。しかし慈善に努力すればするほど、いかに自分が利己的であるかを知って苦しむ。慈善は救われた靈魂が感謝に溢れる仕事ではあるが、救霊には効果がないと考えたのである。慈善に理想を求め、貧民救済を生涯の仕事と定めてアメリカに渡ったが、慈善は靈魂の深いところに、ついに歓喜と満足とを与えなかった。しかしこのような早い時期に慈善が従来の日本型の「仁義」や単なる「愛」より「義」として把握され、脱罪の一方法となっていることが重要である。

この脱罪的慈善には、信仰的なピューリタニズムの持つ厳肅性と、武士的儒教的厳肅的生活態度が組み合っている。そして重要なことは、単なるヒューマンズムに対し、ピューリタンの脱罪を通じて、回心の問題の中で慈善が考えられていることである。満之も他力への回心の前提にきびしい自力修道の戒律生活があったが、内村の場合、慈善にそれを求めながらその否定を通じて行われたことが注目される。

明治30年代の内村は信仰と社会問題の接近をはかり  
鉾毒事件、矯風問題、災害問題、非戦と社会福祉等について活発に発言している。内村は『万朝報』に入社した頃は、社会改良に強い関心があり、生涯の仕事にしようと考えていた。その社会改良は、キリスト教からでているので、社会福祉より広範囲であるが、その動機に、期待した日本社会の近代化、特に物質文明の近代化に裏切られたことが歴史的には重要である。反近代主義を唱え、近代文明の批判者となったことは著名であるが、「近代主義と基督教」（『著作集』9巻収）で「日本に於ては近代人と言へば甚だ悪い者である」とのべている。

内村はまず近代資本主義社会の指導階級に対する批判を行った。「金を要せざる慈善」（『万朝報』1902・11・13）で、金銭を施すことが慈善ならば、一方で社会に害毒を流し、他方で施与を行っている古河市兵衛や平沼専蔵も慈善家かと反問し、資本家が金銭を施与する偽善的風潮に抗議している。内村の社会改良の動機は、日清戦争における指導階級の悪徳に対する不信が重要な一因であった。そして日本人が富国強兵策にのみ捉われて、普遍的人類愛や社会福祉の理解に乏しいことも指摘している。「日本に於て慈善事業の揚らざる理由」（『東京独立雑誌』37号）で、「蓋し日本人は過去30年間の教育に於て国家の愛すべきを教えられて人類の愛すべきを未だ教えられざればなり」と論じている。しかし内村の社会福祉はあくまでキリスト教的立場から行われたもので、「福音と社会」（『聖書の研究』19号）で、福音は目的で社会は手段であると主張している。以下3、4の具体的活動をあげてみよう。

足尾銅山鉾毒事件は日本公害史の原典である。内村は「鉾毒地巡遊記」（『万朝報』1901・4・25～30）を発表し、特権商古河市兵衛を攻撃し、

足尾銅山鉾毒事件は大日本帝国の大汚点なり。之を拭はずして13師国の陸兵と26万噸の軍艦を有するも帝国の栄光は那邊にある。之を是れ一地方問題と做す勿れ。是れ実に国家問題なり。然り人類問題なり。

国家或は之が為に亡びん。今や国民挙て眼を西方満州の野に注ぐ。我の艘艦は皆悉く其舳を彼に対して向ん。然れ共何ぞ知らんや。敵は彼にあらずして是にあるを。

は、国民に永く記憶される言葉であろう。しかし内村の本事件に対する立場は社会運動家と異なり、そこにみえるのはあくまでもキリスト教的な「日本の罪」の問題である。

内村の日本社会福祉に対する最も大きな功績は、非戦論と信仰と福祉の関係を明確にしたことである。内村は日清戦争を義戦と考えたことがあり、非戦論に転じて行った動機に、戦勝軍人の目にあまる放埒と、それと相対的に寡婦や孤児が悲惨な状態にあることからきており、それに対する「罪」意識と憤りである。「孤児の敵」（『新希望』67号）に

一方には孤児の養育を唱へ、一方には戦争の利益を道ふ。斯くて一方には孤児を扶けながら一方には盛んに孤児を作る。笑止千万とは主戦論者の孤児救済事業なり。彼等は孤児の敵なり。其友に非ずと激しい言葉を慈善事業に投げている。プロテスタント的慈善事業も含めて、日本慈善事業の最も大きな暗部である平和の問題に対して、宗教の立場から発言したのである。

内村は1905年11月「日露戦争より余が受けし利益」（前掲誌）に

酒は飲んでは悪い、然かし人を殺しても宜しい。姦治を犯しては悪い、然し血を流しても宜しい。孤児は憐むべしである、然し幾万の孤児を作りても宜しいと。世に多くの矛盾はありますが、然し慈善家の主戦論の如きはありません。若し戦争が可いと云ひますならば慈善は全く之を廃止するが可からふと思ひます。……私は今より後、斯かる人とは慈善又は救済に就て一切共に語るまいと決心しました…私には今や全世界に二種の人があるのみであります。即ち戦争を好む人と戦争を嫌ふ人とのみであります。前者は縦令彼が基督信者であらふがあるまいが、慈

善家であらふが、あるまいが、私の友ではありません。

と、信仰の立場からきびしく断じている。信仰からみれば、戦争廃止こそ最大の慈善事業で、非戦論は福祉の上位概念なのである。特にキリスト教慈善事業も含めて、主戦論をとった慈善家の偽善性を許すことができなかったのである。しかしその非戦論は堺利彦や幸徳秋水らの社会主義的反戦論とも相違している。内村非戦論は聖書信仰に支えられ、無抵抗主義の個人的実験や、優れた素質であった世界史の進行に対する洞察力に裏付けされている。

内村は1926年から聖書研究会の会員資格として禁酒禁煙を条件とした（『秋気清し』『全集』19巻収）。内村は禁酒を運動として取上げるようになったのは、明治30年代である。「日本国の二大敵」（『万朝報』1902・10・23）で

若し日本国を滅す者がありとすればそれは露西亜の海軍でもなければ、亦仏蘭西の陸軍でもない。それは必ず酒と微毒との二つである。其勢力の強大なる我20万噸の軍艦と13師団の陸兵を以てしても到底禦ぎ切れるものではない。……酒を廃めずして微毒を絶つことは出来ない。爾うして微毒を絶たなければ国は滅びて了ふ。故に禁酒論は那蘇教徒に依て唱へられる宗教論ではない。禁酒論は実に愛国論である。苟も此日本国を愛する者にして此論に賛成しない者はない筈である。

という著名な言葉がある。

廃娼については「四福音書研究」のマタイ伝「イエスの系図」（『聖書の研究』162号）で、娼妓も神の女童とみて、神の創造した女童を醜業に使用する罪惡を攻撃している。また「姦淫の世」（前掲誌）では第一に日本が娼妓の供給国であることは恥づべきの極みである。南はシンガポールから北はニコリスクに至るまで日本の娼妓の居らざる所はない。娼妓は日本の有利なる輸出品の一つである。国産の不名誉の上なしである。

と、国の姿勢を問うている。内村には聖書信仰を基礎としながら、強度なナショナリズムがある。近代日本の物質万能に対し、日本人のナショナルな魂の浄化を主張したことがそれである。

宗教者の中に災害を神の劫火として受取った人がある。内村も飢餓や災害を神の啓示とみた。内村は日清戦争後の日本は、東洋の平和を攪乱し、新華族をつくり、忠孝道德を強制し、そして相場師的政治家や偽善的教育家が充満しているのに失望した。1902年このような日本に神罰として「飢饉よ、来れ」と叫んだ（『万朝報』1902・8・18）。あたかも1902年、特に1905年は東北の大凶作であった。内村は世論の激しい攻撃を受けたが、それはあたかも鎌倉時代の道元が飢饉に際し「無常を觀ぜよ」とのべたことにも通じている。関東大震災にも神は地震と火で芸術と恋の都を崩壊させたといっている。災害を通じての審判は「神の義」で、それを神の恩寵と考えたのである。内村の「災害の福音」という思想には、近代の物質万能に対する激しい憤りが根底にあり、それを忍従して受取ろうとする、日本の伝統的思想に相対置している。

## 2. 終末的再臨的慈善

明治40年代以降、内村の福祉思想は変化した。その信仰に、終末性、再臨性が強まるにつれて、福祉思想も外形的な社会改良から、純粋な慈善に帰っていったというできであろう。その基本に、内村自身の信仰の深まり、先にのべた物質文明の発達、それにつれて慈善における社会性の強まりはむろんあるが、直接的には英米式の教会社会事業に対する失望があったからである。米国はいわば内村にとって第二の故郷であるが、最初の留学以来米国の異民族に対する態度、特にキリスト教が建国の精神であるにもかかわらず、現実には米国が帝国主義政策を行っていることに対する疑問である。そのような自国の根本問題にふれず、キリスト教徒が現世の幸福のみをこととし、社会事業の一種と化している米国キリスト教に鋭く対立したのである。

「私の基督教」（『聖書之研究』273号）では、社会事業に目的を置いた米国流のキリスト教は浅薄だとし、1922年9月19日の「日記」（『内村鑑三全集』）にも、米国キリスト教は慈善に主力をそそぎ、福音の宣伝を怠り、墮落しているとのべている。因みに1920年代はアメリカ社会事業の成立期である。

この批判の前提には、福音あつての社会事業と考えたからに外ならない。「基督再臨の兆」（『聖書の研究』242、3号）で、教会が社会改良の手段と化したと歎いている。内村にとって聖書研究こそ大なる社会事業で、社会事業はそれに基づいて行われるべきだと考えた。

そして米国教会社会事業が、魂を抜きにして幸福本位や社会本位、あるいは個人本位や生活を豊かにすることに目的を置いているのをきびしく批判したのである。それは日本の大正後半から昭和初頭にかけて跳梁したアメリカニズムに対する戦いともなった。そしてアメリカから多くの影響を受けて成立した大正後半以降の日本社会事業についても同じである。このような態度について、しばしば社会的に退却した内村として論じられている。しかしそれは頹廢したキリスト教社会事業に対してのカリタス的純化で、近代社会やブルジョア民主主義の頹廢に歩調を合せたキリスト教社会事業の告発という点に意味があった。近代社会に自分を適合させ、自分の幸福な生き方を発展させようという思想は、宗教信仰からみれば拭ふべからざる墮落で、その否定の地平に宗教の存在理由があるのである。キリストの再臨による社会事業の純化こそ、晩年における内村の福祉思想の特色である。この否定の日本社会福祉全体に持つ意味は、すでに一節で取上げた通りである。

内村は社会化し、物質的な現世幸福主義のみをこととする社会事業を否定したが、信仰に裏づけられた慈善を喜び実行した。「マタイ伝研究」「天国の宗教」（『聖書之友研究』166号）で、慈善は人目を避けて行うべきであるとのべ、1913年3月23日の友人山室軍平宛書簡（『全集』20巻）には、自分は政治家・実業家

・学者の名前で行われる救世軍の事業には参加しないが、キリストの名で行われる仕事にはいつでも役立ちたいといっている。内村は中国内地伝道会を通じて中国奥地の医療事業に協力し、それが中国の排日運動中止の機縁となることを期待した。またアルバート・シュバイツァーをいたく敬愛し、アフリカの医療伝道にもしばしば寄附金を贈った。

内村の晩年のキリスト再臨による福祉思想は、純粋な宗教的信仰に基づいている。しかしその資質である歴史的洞察の面も消えてはいない。「現世」や「束の間」の幸福主義を励しく否定した内村の福祉からわれわれは何を学ぶべきか。所詮宗教は現実をきびしく拒否しながら、しかも現実根元的な働きかけを任務とするものであろう。宗教的福祉はその点はずせば、一般の福祉との相違がなくなる。

#### Ⅳ 「信仰と福祉」における両者の同質性と異質性

満之と内村は、それぞれ近代仏教信仰と、キリスト教信仰を代表する最高峯であったから、両極といってよいほど、異質な面が多い。にもかかわらず、近代社会に対しての信仰の現れ方は、類似がかなり多い。一応それを整理してみたい。

両者の人物についていえば、二人とも自力奮闘の生涯で、両者とも幕藩側に出自をもち、ともに魂の王者の途を歩んだ。ただ、内村は社会と、満之は自己とたたかう点が濃厚である。満之は物理学を得意とし、内村は生物学を専攻した。そして二人とも、とかく信仰を情的なものに流しがちな芸術等を嫌った。特に満之の信仰形成の前提に『宗教哲学骸骨』があり、そこにみられるように、論理的なものが重要な信仰の要素をなしている。近代信仰樹立に挺身したので、伝統的教学や教会神学と対決したのは両者とも同じであった。満之は教団に所属したが、教団改革の盟主として教団から除籍されたこともあるし、その信仰運動も異安心傾向の「精神主義」を唱えた。内村の無教会主義は周知

のところである。両者共に純粹信仰の途を辿ったのは同じである。

次に両者の信仰には、近代を見究めながら反近代の姿勢があった。それはともに、物質主導の近代文明への失望からであり、日本の近代国家形成の方途に疑問を持ったからである。満之は資本主義社会の持つ競争主義、内村は日本の帝国主義化に強く反対した。真実の近代宗教ならば、このような富国強兵国策に対置姿勢をとることは当然であろう。満之にはその時期としては、比類ないヨーロッパ近代哲学の専門知識があり、内村は欧米の近代社会の諸事情に深く通じていた点を見逃してはならない。

反近代の姿勢はあくまでも信仰からの否定で、それによって社会主義社会の実現を期するとか、市民社会のヒューマンズムとかかわり合うとかではない。満之のそのことに対する意見はすでにふれた。内村は「基督教と社会主義」（『聖書之研究』9号）その他で、社会主義は肉や地のことで、キリスト教は霊及び天のことである。両者は混同すべきでなく、社会主義を奨励するならば、キリスト教の立場で行うべきだといっている。またヒューマンズムに対して「ヒューマニチと基督教」（前稿誌77号）で、キリスト教は神の義で、ヒューマニチは人の情だと二者を峻別している。満之は「如来の浄土」から、内村は「聖書信仰」の立場から発言しているのである。福祉も「如来の慈善」、あるいは「再臨による慈善」として、現世の幸福と妥協した社会事業を否定しながら、否定した地点で福祉に発言しているのである。

満之と内村は共に明治人らしく、日本人の魂を問題としたナショナリストであった。満之は日本の風土が生んだ信仰である親鸞の思想を追体験しながら、近代仏教信仰の樹立に悪戦苦闘した。内村は無教会の立場で、日本人の魂の独立を図りながら信仰形成を行った。

両者の相違点としては、当然その信仰内容にふれるべきであるが、それは本稿の意図でもないし、またその能力も私にはない。ただ「信仰と福祉」という本題

にしたがって2、3の点だけ考えてみたい。満之は産業革命中間点のいわば近代の出発期の1903年世を去り、内村は近代を生き抜き、その退廃をつぶさにみて1930年に歿した。満之には未完の部分が多く、内村は一応の完結をみているので、両者の時代に対する発言が異ってくるのも当然である。満之は東京大学としての秀才であり、アカデミックな形而上学としてのヘーゲルその他の哲学が前提にある。そして後世の西田哲学にも重要な影響を与えた。しかし満之は哲学をあえてふりきりながら信仰の途を歩んだ。論理の果ての信仰といえよう。内村は日本人には珍しいほど予言者的で、歴史的洞察にも秀いでいた。たえず歴史的社会の中に原罪をみ、それを信仰の立場で断罪しながら生涯をおくった。したがって内村は直接歴史に発言した。これに対し満之は歴史的現実を否定しながら、その拒否した現実で歴史に対した。その結果内村には社会とのたたかいという姿勢が濃厚であり、満之には自己とのたたかいという姿勢が濃厚であった。

満之にはまず論理的な有機体的哲学があり、自力の修道の果てに、如来への他力信仰を完成した。そこには信仰の立場から有機体が止揚されている。それが悪人正機観を前提とする絶対無限の如来の絶対平等性をともに信ずる同胞同行意識にはかならない。基本的論理である「万物一体」の有機的発想から、「同情」が発酵し、福祉的に現れた場合は「共済」や「感恩奉仕」となるわけである。そこでは「主体的」よりも「相依相對」の「持ちつ持たれつ」が先行している。しかし同時にそれが超社会的な方向もうんだ。

これに対して内村は聖書信仰を背景に人間社会に対するきびしい告発があり、常に歴史や社会に対して「使命観」を持ち、「禁欲」や「緊張」が一つの特徴となっている。この相違点が、日本社会福祉の価値にどう展開するかは、むしろこれからの問題であろう。「緊張」と「寛容」、「ボランティアズム」と「和合・同情」等々さまざまな対比の指標がたてられようが、それはあくまで信仰の論理の世界のことで、そこへ無前提に社会科学の論理

を混入すべきではない。それは信仰の論理にとっても、社会科学の論理にとってのマイナスである。

本稿は現在における社会福祉の「状況」適応主義、内面的空洞化のままの物質的中流社会の現世主義的なマイホーム主義、あるいは「福祉」社会の物神的性格の反省点として、満之における悪人正機観を通じての対象との絶対平等性、逆に内村における主体の純化をみてきたのである。それにしても20世紀末の社会福祉思想に、この優れた二つの信仰はどのように答え、そして社会福祉がそれをどう吸収してくれるのであろうか。(1983・8・13)

追記。本稿の詳細な資料は拙著『清沢満之』(吉川弘文館)、内村については『日本近代仏教社会史研究』(吉川弘文館)にのせている。本稿は現在の時点からみた「社会福祉と信仰」の関係を考察したものである。満之を清沢と叫ばないのは仏門の講例による。

はからずも昨年10月危篤状況となり、生と死の間をすごした。このような経験は青年時代の沖縄戦争従軍の時にもあったが、今回は1人でしかもすでに老齢に達しての経験である。社会福祉の多くの先輩・友人・学生達の「吉田に今一回生命を与えてやりたい」という声が東芝中央病院や三井記念病院のベッドに寝ている私にいたいほど伝わってきた。その応援と共に、生の極限にあつて、私には『歟異抄』の世界と、ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の世界が、幻想の中にしばしば現れた。そして平常「怯態」と自分を規定しているにかかわらず、かなりハードな病気に対する戦いの姿勢をとらせた。それはどうしてそうなったかはまだ充分整理できない。あえて『研究室記要』であることに甘んじて、病中に応援してくれた日本女子大学研究室関係のみなさんや学生諸君に私事をしるしお礼を申し上げたい。

(1984・1・20)

